

## *Memoria profunda*: expresiones y trayectorias del sufrimiento social en Colombia<sup>1</sup>

Diana Gómez Correal<sup>2</sup>

Recibido: 13 de diciembre de 2021/ Aceptado: 15 de marzo de 2022

**Resumen.** La violencia sociopolítica en Colombia ha afectado la vida de las víctimas directas de la violencia y la de sus familiares, desencadenando sufrimiento social. Este sufrimiento se expresa en emociones, memoria y cuerpo configurando una memoria profunda. Esta es una memoria que acompaña a los familiares en su diario trasegar, se instala en el ser y es de difícil abordaje porque verbalizarla e identificarla es complejo y requiere de desplazamientos epistemológicos que problematicen el pensamiento dicotómico y el logocentrismo; y de desplazamientos políticos que pongan en el centro el bien-estar de los familiares. Este artículo aborda desde epistemologías feministas estos desplazamientos, la configuración de la memoria profunda y algunas de las particularidades que toma en las trayectorias de vida de familiares de víctimas de violencia sociopolítica, así como formas de lidiar con ella para hacer más liviano el trasegar de los familiares.

**Palabras Clave:** Memoria; sufrimiento social; víctimas; emociones; cuerpo; Colombia; transmutación del dolor; epistemologías feministas.

### [en] *Deep memory*: Expressions and Trajectories of social suffering in Colombia

**Summary.** Sociopolitical violence in Colombia has affected the lives of direct victims of violence and their relatives, unleashing a chain of social suffering. This suffering is expressed in emotions, memory, and the body, shaping a *deep memory*. This memory accompanies the relatives in their daily activities, is established in their very being and is difficult to address because is complicated to verbalize and identify it, requiring epistemological shifts that problematize dichotomous thinking and logocentrism; as well as political shifts that situate in the center relatives' well-being. This article uses feminist epistemologies to approach these shifts, the configuration of a *deep memory*, and some of the specific elements of the trajectories of the relatives of victims of sociopolitical violence, as well as ways of dealing with it to make relatives' lives less difficult.

**Keywords:** Memory; social suffering; victims; emotions; body; Colombia; transmutation of pain; feminists' epistemologies.

**Sumario.** 1. Preámbulo: mis puntos de partida. 2. Contextos diversos. 3. Desplazamiento epistemológico para la comprensión de la memoria profunda. 3.1. Agrietar el logocentrismo. 4. La violencia hecha carne en la memoria profunda. 4.1. Memoria corporizada. 4.2. Memoria no-consciente. 4.3. Memoria íntima. 5. Trayectorias hacia el bien-estar de los familiares. 5.1. Trasmutando el dolor. 6. Para otras aperturas. 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Gómez Correal, D. (2022). *Memoria profunda*: expresiones y trayectorias del sufrimiento social en Colombia, en *Revista de Antropología Social* 31 (2), 185-200.

### 1. Preámbulo: mis puntos de partida

No somos... aparatos de objetivación y de registro sin entrañas; hemos de parir continuamente nuestros pensamientos desde el fondo de nuestros dolores y proporcionarles maternalmente todo lo que hay en nuestra sangre, corazón, deseo, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. (Citro, 2010: 16)

El 21 de marzo de 2006 mi padre, líder social y político, fue desaparecido en pleno centro de Bogotá, la capital de Colombia. Para ese entonces yo llevaba trabajando más de tres años con movimientos feministas y de mu-

jeres aglutinados en torno a la construcción de paz y la exigencia de la salida negociada al conflicto armado. En esos años conocí mujeres de distintos parajes del país que habían perdido a sus seres queridos en las distintas manifestaciones de la violencia en Colombia. Unas eran familiares de personas desaparecidas, otras de secuestrados, y otras de hombres y mujeres asesinados. Sin saberlo ellas me estaban preparando para mi propia trayectoria, para un camino que al tiempo que tiene dimensiones colectivas es muy personal e íntimo, el del sufrimiento social.

Mi camino por la historia de la victimización ha estado acompañado por las reflexiones feministas, por la

<sup>1</sup> Fuentes de financiación: Vicerrectoría de Investigaciones y Centro de Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, Cider de la Universidad de los Andes; Asociación Americana de la Universidad de la Mujer, AAUW; Beca Luis Varela Quirós para viajes de investigación y Beca Mellon para disertación del Instituto para el Estudio de las Américas, ISA, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, USA. Agradezco a Yuri Neira, Gloria Gómez, Blanca Díaz, Fabiola Lalinde (QEPD) y Eliécer Arias por compartir sus sentipensamientos, vitales para el desarrollo de este artículo. Gracias también a Nicolás Botero por su ayuda con la revisión de fuentes para este texto.

<sup>2</sup> Profesora Asociada, Cider y Maestría en Género, Universidad de los Andes [dm.gomez@uniandes.edu.co](mailto:dm.gomez@uniandes.edu.co) ORCID: 0000-0003-1403-7392

propia academia, y por la militancia en procesos de memoria, generacionales y de víctimas, todo lo cual me ha ayudado, en una forma particular, a *trasmutar* el dolor que he experimentado, a comprender de manera más profunda ese sufrimiento y a reflexionar sobre posibles formas en las que la vida puede ser más liviana pese a lo dramático que es la pérdida de un ser querido de forma violenta y por la decisión de otros.

Desde el 2006, y luego de que apareciera el cuerpo de mi padre sin vida, me vinculé a organizaciones sociales que agrupan a familiares que han perdido a sus seres queridos a manos de la violencia estatal y paramilitar. En esa trayectoria he sido parte de Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad, y del Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado, MOVICE. En ambas organizaciones, pero sobre todo en la primera de forma más explícita, hemos reflexionado críticamente sobre la condición de víctima y, de forma consciente, hemos buscado potenciar el carácter político de los familiares de las víctimas directas. Hijos e Hijas y el MOVICE buscan alejarse de los estereotipos existentes sobre los sujetos victimizados que las conceptualizan como personas sufrientes, sin agencia e invadidas por emociones de tristeza, venganza y rabia<sup>3</sup>. En ese proceso, para hacer de las demandas de los familiares un asunto de carácter político y ético, ambas organizaciones, pero sobre todo el MOVICE, construyen su relato y accionar en torno al discurso de los derechos humanos.

Si bien el discurso de la ley busca reconocer el sufrimiento experimentado por los sujetos victimizados, contiene una gran debilidad para capturar la experiencia de victimización, su significado y repercusiones en la vida individual y colectiva. Esta imposibilidad epistemológica del discurso del derecho está relacionada, entre otras cosas, con la preponderancia del logocentrismo en la sociedad occidental que se traduce en formas específicas y cotidianas de relacionamiento con el dolor de los otros, lo cual hace más difícil el reconocimiento de la complejidad del sufrimiento de los sujetos victimizados y sus significados subjetivos, sociales, culturales y espirituales. Esta debilidad del discurso del derecho es también compartida por la política, incluso por la política de los movimientos sociales, en los que resulta algunas veces más importante el derecho, la demanda, el reclamo, la confrontación y la denuncia que el sufrimiento de los familiares.

Esta aproximación incide directamente en el *bien-estar* de quienes han/hemos vivido los estragos de la violencia sociopolítica. Esto invita a la academia y a

los propios movimientos y procesos organizativos de víctimas y derechos humanos y a otros acompañantes a preguntarse cómo capturar el sentido de la experiencia vivida por los familiares, y cómo potenciar el carácter de sujeto político y el *bien-estar* holístico de los sujetos victimizados evitando la siguiente paradoja: reconocer el sufrimiento social y lidiar con él, sin quedarse en el discurso y la práctica de la victimización.

La violencia producto del conflicto armado y la violencia sociopolítica<sup>4</sup> tienen la potencia de transformar la vida no solo de las víctimas directas sino también las de sus familiares<sup>5</sup>. De esa manera transforma al sujeto que sobrevive a los seres queridos asesinados y/o desaparecidos. Esa reconfiguración sucede tanto en la interacción de los familiares con la sociedad como desde el interior del ser, proceso en el que juega un papel fundamental el sufrimiento social y el recordar. Con los hechos de violencia algo se posa muy adentro del familiar, se incrusta en el cuerpo como expresión del sufrimiento social y configura la *memoria profunda*. Esta memoria se instala en el ser. Sobre ella es difícil conversar porque también lo es identificarla, verbalizarla y abordarla.

Este artículo, partiendo de una aproximación antropológica y feminista del sufrimiento social, identifica la configuración y algunas de las particularidades de la *memoria profunda* en las trayectorias de vida de familiares de víctimas de violencia sociopolítica en Colombia, así como formas de lidiar con ella para hacer más liviano el trasegar de los familiares. Propongo dos desplazamientos: uno epistemológico, que consiste en problematizar el pensamiento dicotómico y el logocentrismo; y otro político, que implica poner en el centro el *bien-estar* de los familiares en el accionar de los movimientos de víctimas y de derechos humanos, entre otros. Además de analizar la *memoria profunda* como expresión del sufrimiento social, este texto propone la *trasmutación del dolor* como una posible trayectoria para esa memoria y como camino para contribuir al *bien-estar* de los familiares. El *bien-estar* se concibe como un proyecto individual y colectivo de carácter eminentemente político, cuyo objetivo es tener en la vida cotidiana las

<sup>3</sup> Reconozco la categoría de víctima como un lugar de enunciación política. Para contrarrestar las miradas esencialistas y peyorativas sobre las víctimas (vengativas, encerradas solo en el dolor, pasivas, apolíticas e inocentes), prefiero emplear la categoría de familiares y seres queridos como lo hago en este escrito, pero también la de sujetos victimizados. Con esta noción, busco reconocer que se ejerció violencia contra ellas y que son ante todo sujetos con agencia. Me aproximo a la identidad de víctima desde una mirada feminista que considero me ha permitido reconocer el dolor, el sufrimiento y las emociones como importantes y centrales para la acción política. Estas reflexiones dialogan con literatura en Colombia que examina la categoría de víctima, los usos hegemónicos que se hacen de esta, las adaptaciones locales y sus formas contrahegemónicas (Acebedo, 2016; Pedraza y Álvarez, 2016; Pardo y Ruiz, 2016; Gómez, 2017).

<sup>4</sup> Colombia ha experimentado desde la década de 1960 el conflicto armado. El surgimiento en esa década de organizaciones guerrilleras y su proliferación en la década de 1970 configuraron dicho escenario en el país. Este conflicto ha corrido paralelo a la violencia sociopolítica, y una y otra han alimentado la violencia. La violencia sociopolítica tiene como uno de sus protagonistas centrales al Estado, el cual ha adelantado políticas explícitas e implícitas de eliminación de la población que considera obstáculo para la consolidación del proyecto de sociedad de quienes han gobernado históricamente. Parte de esas políticas ha supuesto la creación de fuerzas paramilitares, una orientación basada en la ideología de la Guerra Fría de las doctrinas militares, y una negación y estigmatización de la diferencia política y cultural. Para tener un panorama general del conflicto armado y la violencia sociopolítica, además de infinidad de textos académicos, ver los informes del Grupo de Memoria Histórica, en especial el *Basta Ya* (GMH, 2013) y el informe final de la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad (2022).

<sup>5</sup> Cuando me refiero a los familiares, estoy hablando de quienes desde los lazos de parentesco han asumido organizarse para demandar los derechos de sus seres queridos asesinados, desaparecidos, torturados. Tanto los seres queridos como los familiares son sujetos victimizados con agencia. En este artículo me centro en los familiares, su experiencia particular de sufrimiento social y la materialización de la memoria profunda.

condiciones para una vida digna, para un *estar bien*, en tranquilidad y con las condiciones materiales, físicas, espirituales y emocionales necesarias para disfrutar del tipo de vida al que se aspira.

Posterior a esta introducción, presentaré unas anotaciones sobre diversos contextos que permiten situar el artículo y sus contribuciones en un campo más amplio de realidades sociopolíticas y de discusiones teóricas y metodológicas. Posteriormente, discutiré el desplazamiento epistemológico propuesto para abordar la *memoria profunda* y reconocer algunas de las complejidades del sufrimiento social. En tercer lugar, me detendré en describir y analizar algunas de las características de dicha memoria y sus efectos. En el cuarto apartado propondré un desplazamiento de carácter político, que incluye una trayectoria de abordaje del sufrimiento social desde la noción de *transmutación del dolor* que permita lidiar con la *memoria profunda* en aras a construir *bienestar* para los familiares. Con *transmutación del dolor* me refiero a una aproximación no patologizante del sufrimiento social, procesual, espiritual y de centramiento del ser. Finalmente recapitularé las principales ideas del texto en las conclusiones.

## 2. Contextos diversos

El presente texto emerge de un programa de investigación desarrollado desde el 2010, y del que forman parte el seguimiento de la materialización de los derechos de las víctimas en el marco de aplicación de la justicia transicional en Colombia y las demandas, propuestas y repertorios de acción de los movimientos de víctimas que se materializa en diversos proyectos. En especial, este artículo parte de los hallazgos de la tesis doctoral, y forma parte de la investigación *La paz y el desarrollo en la transición política: imaginarios y prácticas de sujetos históricamente discriminados*<sup>6</sup>. La tesis indagó por el rol de las emociones en la politización de los familiares de víctimas de la violencia estatal y paramilitar, en el proceso de construcción de identidad como familiares y sujetos victimizados, y en los cambios subjetivos que tienen lugar en este proceso.

La tesis, además de ser producto de trabajo de campo, historias de vida, entrevistas, grupos focales y talleres, se desarrolló a través de un proceso dialógico, llevado a cabo principalmente con integrantes de la Asociación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos (ASFADDES), Hijos e Hijas por la memoria y contra la impunidad (en adelante HeH), Madres de Soacha, Madres por la Vida, los Familiares del Palacio de Justicia, el Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado (MOVICE), el Proceso de Comunidades Negras (PCN) y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). Las primeras cinco organizaciones están conformadas a partir de lazos familiares, como lo denotan sus nombres. HeH se caracteriza por ser una organización de corte generacional, constituida en el 2006. ASFADDES y los Familiares del Palacio de Justicia emergieron en la década de 1980, mientras que las Madres de Soacha y Madres por

la Vida surgen en el presente siglo. El MOVICE, por su lado, es una confluencia más amplia de organizaciones de víctimas y de derechos humanos, entre otras, que se crea en el 2005.

Algunas de las demandas centrales de estas organizaciones tienen que ver con la búsqueda de las y los desaparecidos, la visibilización de la violencia estatal, la materialización de los derechos de las víctimas, y la construcción de paz. El PCN y la ACIN son procesos organizativos étnicos que abordan dentro de su trabajo las afectaciones experimentadas por el conflicto armado y la violencia sociopolítica, demandan la materialización con un enfoque diferencial de los derechos de los sujetos victimizados y le apuestan a la construcción de paz.

Una dimensión importante del proceso dialógico fue mi experiencia personal de victimización, pues esta potenció comprender el sufrimiento social colectivo e individual de otros familiares. En ese sentido, esta investigación, a la manera de una epistemología feminista, parte de un conocimiento situado (Haraway, 1988; Hill Collins, 2000) en el que el cuerpo es concebido como herramienta etnográfica. Partir de una realidad corporizada, aunque difícil, me ha permitido comprender mejor otras historias y realidades similares, así como comunicar de manera más clara aquello que es difícil de verbalizar. Privilegio así la capacidad de aprehender el mundo que contiene el cuerpo, y busco a través de estas páginas dejar “hablar” a las experiencias sensorio-afectivo-cognitivas de un cuerpo situado en-el-mundo, y practicar, como nos invita Citro, una “antropología *de y desde* los cuerpos, en la que las palabras no tengan que ocultar ya la carne que les dio vida” (2010: 10).

En ese sentido, este texto se inserta en la literatura social del cuerpo, desde la cual se lo comprende como “nudo de estructura y acción”, “centro de la reflexión social y antropológica” (Esteban, 2013)<sup>7</sup>. Esta literatura, que bebe de reflexiones ya en curso por dos siglos en Occidente, como plantea Esteban, toma una forma particular a través de la crítica postestructuralista y feminista. En estas miradas renovadas del cuerpo, este se convierte en un objeto de estudio priorizado, “como una manera diferente y alternativa de acceder al análisis de la existencia humana y la cultura, de las relaciones entre sujeto, cuerpo y sociedad, entre naturaleza y cultura, entre lo orgánico y lo cultural, de la constitución pero también de la fragmentación del sujeto” (2013: 28).

Anclada a una mirada feminista que habilita mi interés por el cuerpo hecho experiencia y por su materialidad, busco ir más allá del reconocimiento del cuerpo como espacio de lo reproductivo, del placer sexual, de la dominación, o como expresión de la agencia del sujeto<sup>8</sup>; para pensarlo como el primer territorio de control político (Quiñónez, 2002 y Paredes, 2010) en el que la humanidad ha aprendido a dominar, y como un territorio primordial de resistencia en el que el cuerpo mismo tiene agencia independientemente del sujeto con el que se

<sup>6</sup> Esta investigación fue financiada por la Universidad de los Andes.

<sup>7</sup> Para una presentación sobre los debates intelectuales en torno al cuerpo ver: Esteban (2013), Pedraza (2007), Citro (2010), entre otros.

<sup>8</sup> Estas son algunas de las manifestaciones que toma el cuerpo en el análisis feminista. Para profundizar, ver Esteban (2013).

hace uno en la materialidad. Debo decir que en mi caso el propio cuerpo me llevó a esta y otras reflexiones que aquí presento, y que es posterior a esos hallazgos que inicio un diálogo con esta literatura.

Además de poner mi experiencia como punto detonante de reflexión en mi investigación doctoral, fui aprendiendo a dejar hablar, y a escuchar, a mi cuerpo. Lo que ha ocurrido con el cuerpo de las personas con las que trabajé, lo indagué a través de las historias de vida, entrevistas y conversaciones que sostuve con ellas, y en un taller en el que construimos cartografías corporales de las emociones. En esas cartografías situamos las emociones que habíamos experimentado con/desde la pérdida o ausencia de nuestros seres queridos. Indagué de esa forma las emociones, partiendo de la premisa de que las emociones se encarnan, se viven en/por un cuerpo, en una materialidad concreta. Las cartografías me permitieron construir varias de las reflexiones sobre el sufrimiento social que he hecho en los últimos años.

Así, este artículo dialoga, además, con la literatura sobre el sufrimiento social producida desde la antropología, y con las diversas investigaciones realizadas en Colombia que le han prestado atención directa al sufrimiento social y a los daños ocasionado por la violencia (Salcedo, 2006; Espinoza, 2007), a las aproximaciones que existen sobre el sufrimiento en el país (Aranguren, 2016), a los vínculos entre violencia, victimización, emociones, memoria, identidades y subjetividades (Jimeno, 2010; Gómez, 2016), y a las formas en que, como lo expresa Das (2008), las víctimas descienden a lo ordinario, pero además resisten (Bello, 2014; Quiceno y Villamizar, 2020) y se sobreponen a lo ocurrido (Gómez, 2016; Tobón, 2016).

El sufrimiento social se entiende como una experiencia individual, histórica y culturalmente específica, como uno de los fundamentos existenciales de la humanidad y una experiencia limitante, como lo plantean Kleinman y Kleinman (1996). Al mismo tiempo, es una experiencia encarnada en la que juegan un papel central las emociones, la memoria y el cuerpo. No hay recuerdo sin cuerpo y emociones, pues tal como refiere la etimología de la palabra recordar, del latín “*recordari*”, recordar es volver a pasar por el corazón (*re*, significa “de nuevo”, y *cordis* “corazón”), un órgano que siente y enraza la experiencia violenta y el sufrimiento social que esta produce en el cuerpo. Como bien lo expone Seremetakis, la memoria está mediada culturalmente “a través de actos encarnados y densamente semánticos”, y no “existen fronteras claras entre sentidos y emoción, entre cuerpo y mente, entre placer y dolor, entre lo voluntario y lo involuntario” (citado en Esteban, 2013).

En Colombia el sufrimiento social es al mismo tiempo la traza del dolor experimentado por los familiares de las víctimas directas: un profundo y desgarrador grito, algunas veces pronunciado en silencio, que denuncia el dolor que han vivido y las terribles consecuencias que la violencia ha tenido en sus vidas, comunidades, territorios y naturaleza, así como el esfuerzo por entablar una conversación con la sociedad colombiana para narrar y compartir lo sucedido. La antropología del sufrimiento

social, propuesta por Kleinman, Das y Lock, aborda el “ensamblaje de problemas humanos que tienen sus orígenes y consecuencias en las devastadoras heridas que la fuerza social puede infligir en la experiencia humana” (Chua, 2014: 104). Como campo de estudio, esta antropología presta atención a la violencia en cualquier ámbito que ocurra y rechaza la complicidad con esta, abriéndose al dolor de las y los otros (Das 2008: 153). Para esto, es esencial el reconocimiento de la existencia de la violencia y de los grandes impactos que causa en la experiencia individual y colectiva.

### 3. Desplazamiento epistemológico para la comprensión de la memoria profunda

El pensamiento dicotómico ha moldeado las formas dominantes de hacer, pensar y ser del Occidente hegemónico. En el proceso colonial, iniciado desde el siglo XV en Abya Yala<sup>9</sup>, esta ontología fue impuesta como marco de pensamiento que organizó, además, un complejo sistema de dominación desde el cual se buscó implantar el modelo civilizatorio occidental y dejar atrás las creencias y costumbres de los “bárbaros”, indígenas y esclavizados (Gómez, 2021).

Este pensamiento tiene su origen en una ontología dualista que se caracteriza por organizar la realidad en pares jerárquicos que se oponen (Escobar, 2018). Este binarismo incluye la división entre razón/emoción, cuerpo/mente, naturaleza/cultura, individuo/sociedad, vida/muerte, pasado/presente/futuro, memoria/olvido, bárbaros/civilizados, entre otras. A este tipo de pensamiento se le dificulta identificar y comprender la íntima relación que subyace a estas duplas y la igual importancia de cada una para la conformación y mantenimiento de la sociedad.

El binarismo ha llevado en distintos campos del saber, hacer y ser, a desconocer la importancia de uno de los componentes de la dupla, y a negar la relacionalidad que les subyace. Civilizar al otro radical supuso ordenar sus mundos y la relación con ellos en torno a dicotomías, así como suprimir el pensamiento relacional desde el ejercicio de distintos tipos de violencia, incluida la violencia epistémica que se materializa en lo que los teóricos del grupo modernidad/colonialidad han nombrado la colonialidad del saber (Quijano, 2007).

Guiados como sociedad por esta forma de pensamiento, hemos perdido la posibilidad de comprender la complejidad de muchos fenómenos sociales, entre ellos las experiencias de victimización y el sufrimiento social. Una aproximación al sufrimiento social desde esta colonialidad se traduce en, entre otras cosas: a) dar cuenta solo de ciertas dimensiones de esa experiencia perdiendo de vista el fenómeno en su conjunto, por ejemplo, al enfatizar tan solo la parte psicológica, o social o cultural

<sup>9</sup> Abya Yala es la manera en la que los indígenas Kuna, hoy habitantes de Panamá y Colombia, han nombrado milenariamente a su territorio. Esta denominación ha sido recuperada por procesos de descolonización indígena en América Latina para nombrar al continente designado como América. Para una reflexión sobre el significado de Abya Yala ver Muyolema (2001).

del sufrimiento social, algo que reproducen las disciplinas del conocimiento; b) patologizar la experiencia de las víctimas y reproducir una mirada estereotipada de ellas; c) enfatizar la dimensión política de las víctimas desconociendo el sufrimiento social; d) abordar la sanación solo desde miradas culturales, psicológicas y médicas occidentales, desconociendo otras visiones y prácticas de mundo.

Una forma de problematizar el pensamiento dicotómico supone contemplar con igual importancia los dos componentes de las diversas duplas a través de las cuales leemos o están estructurado nuestros mundos, indagar por el componente relacional que los vincula y pensar desde la relacionalidad y la complejidad. Para los objetivos de este artículo, resulta de importancia cuestionar al menos cuatro de esas dicotomías: cuerpo/mente, razón/emoción, pasado/presente/futuro, individuo/sociedad. Esta última sustenta, en gran parte, la idea del sujeto liberal autónomo que es fuertemente cuestionada por los procesos organizativos de los familiares, las prácticas de cuidado que hacen cotidianamente con sus seres queridos, su accionar en medio de contextos de riesgo y las demandas que hacen para materializar los derechos de los ausentes y por restituirles el carácter de humanos y ciudadanos negados por la violencia.

En ese sentido, para captar la complejidad del sufrimiento social, en especial la estructuración de la *memoria profunda*, se requiere conceptualizar a los familiares como seres relacionales. Los individuos nos hacemos en sociedad, somos porque, como plantean principios del budismo y del ubuntu, inter-existimos (Escobar, 2018; Le Grange, 2019). Una de las materializaciones de esa inter-existencia es el parentesco, desde el que se hace posible la vida de unos y otros y se consolidan redes de cuidado y afecto que acompañan a los seres humanos en sus trayectorias de vida<sup>10</sup>. En las historias de los familiares que se organizan esa interrelación se potencia. Así lo expresa Yuri Neira, integrante del MOVICE, y cuyo hijo, Nicolás Neira, fue asesinado por el Escuadrón Móvil Antidisturbios de la Policía Nacional (ESMAD) en la movilización del primero de mayo de 2005 en Bogotá.

[A]sesinaron el cuerpo de Nicolás mas no su pensamiento y a mí me asesinaron el pensamiento más no el cuerpo. Entonces se hizo una simbiosis ahí, nos unimos los dos, seguimos unidos los dos. Yo he prestado mi cuerpo o mi pensamiento para trabajar con Nicolás (Yuri Neira, 2013).

Los familiares son seres relacionales no solo de cara a las redes de parentesco de las que son parte y los procesos organizativos y los lazos de amistad que crean, sino que también lo son por la manera en que su materialidad, el cuerpo, está constituido. Si bien el racionalismo y el pensamiento dicotómico de Occidente han observado el cuerpo como “mero ‘objeto’ plausible de ser disociado del verdadero ‘ser’ – la razón o el alma” (Citro, 2010: 4), lo que permite ver la experiencia de victimización es la

tremenda interrelación entre lo racional, lo emocional, lo espiritual y el cuerpo, y la materialización del sufrimiento causado por la violencia en los distintos sistemas y órganos que componen la materialidad humana<sup>11</sup>.

Los familiares son seres holísticos, totalidades orgánicas en las que la razón no gobierna ni controla ni domestica el cuerpo<sup>12</sup>. Precisamente de una rebeldía muy profunda del cuerpo con la disciplina que le ha querido ser impuesta por la sociedad dominante es de donde la *memoria profunda* emerge. Esa disciplina, basada en el reinado de la razón, supone un tratamiento logocentrado del sufrimiento social. En contextos como el colombiano es común que a los familiares se les diga que deben olvidar el pasado, seguir adelante, perdonar, abandonar los procesos organizativos, no “quedarse” en el dolor y el sufrimiento y medicarse, entre otras cosas.

Estas interpelaciones comunes y cotidianas, al tiempo que son poco empáticas con la trayectoria de los familiares, incomodan e incluso terminan por aislarlos, parten de la razón más que de las emociones o de la experiencia vivida. Frente a estas interpelaciones, los familiares se rebelan al mantenerse en las organizaciones y la lucha; pero adicionalmente, el cuerpo, constituido de agencia él mismo, también lo hace. De ese acto de rebeldía no solemos ser conscientes los familiares, porque también hemos sido educados en la colonialidad del saber, el pensamiento dicotómico y el disciplinamiento de los cuerpos, al punto que no sabemos escuchar al/los cuerpos.

Reconocer la interrelacionalidad estructural existente entre familiares y seres queridos y a los familiares como seres holísticos, permite entender la complejidad que desencadenan los hechos de violencia en la vida cotidiana y en la estructuración de los proyectos de vida, así como la materialización del sufrimiento social como *memoria profunda*. Por esta vía podemos indagar cómo el dolor pasa del registro del senti-pensar al cuerpo, cómo se clava allí y, en una condición de aparente silencio, permanentemente habla. También podremos comprender mejor los vínculos entre los familiares y sus seres queridos.

Fue precisamente a través de la experiencia etnográfica, de investigar sobre la constitución del sujeto familiar y víctima, sobre el rol de las emociones en los procesos de politización y el vínculo de parentesco entre familiares y ausentes-presentes, que pude ir hilvanando la profunda relacionalidad que nos ata con los seres queridos y el vínculo entre memoria, emociones y cuerpo. El siguiente fue un momento revelador durante la etapa de análisis y escritura de la tesis doctoral:

<sup>11</sup> Subrayo que me estoy refiriendo a las visiones hegemónicas de Occidente sobre el cuerpo y sobre las dicotomías. En Occidente también podemos encontrar reflexiones profundas que escapan de la visión instrumental del cuerpo y que han contribuido significativamente a su comprensión.

<sup>12</sup> Esto no solo se aplica a los sujetos victimizados, es una característica de los seres humanos en general con particularidades culturales. Esta característica holística de los seres humanos ha sido negada por el logocentrismo y la racionalidad dominante que además tiende a leer a ciertos sujetos como las mujeres y las víctimas como atrapadas y manejadas por las emociones, desconociendo que todos somos seres senti-pensantes.

<sup>10</sup> Esta visión sobre el parentesco en ningún momento quiere desconocer las relaciones de poder desigual que se reproducen al interior de estas redes. Para esto las miradas feministas son fundamentales.

Ese día estaba haciendo acupuntura, quizás era la cuarta vez. No me podía relajar. Luego de treinta minutos de impaciencia levanté mi cara y entre en pánico. Le pedí a la terapeuta que quitara las agujas. Las agujas en mi cuerpo me evocaron, más que una imagen, un sentimiento de él siendo torturado. Ya había experimentado una reacción similar mientras hacía yoga sin ser consciente de lo que pasaba. Cuando la terapeuta me quitó las agujas me preguntó qué ocurría. Intuitivamente conocía la respuesta. A través de mi cuerpo siento y recuerdo. A través de él he desarrollado una empatía con [el dolor de mi padre], y me cuesta estar en silencio porque es entonces cuando el cuerpo comienza a hablar [o yo empiezo a escucharlo] (Gómez, 2015).

Reconocer el cuerpo como totalidad orgánica no presupone comprenderlo como una totalidad cerrada. Por el contrario, es una totalidad orgánica porosa que comunica a unos cuerpos con otros desde registros que sobrepasan el logocentrismo. De manera constante los familiares narran cómo pre-sintieron lo que iba a ocurrir con sus familiares; cómo experimentaron de una u otra manera el dolor vivido por los ausentes-presentes; y cómo se han comunicado y/o sentido conectados con sus seres queridos desde el momento de su partida pese a su ausencia material.

Los seres humanos no nos movemos por el mundo solo o principalmente con la razón. Las emociones también configuran nuestro andar y quehacer, no solo como reacciones sino también como acciones y juicios morales (Ahmed, 2004). Entre la razón y las emociones se estructura una capacidad de sentir a distancia, de anticipar, de pre-sentir. Esa capacidad de sentir a distancia y anticipar está fuertemente ligada con la relacionalidad parental, con la cotidianeidad, las emociones y la cercanía de los cuerpos.

### 3.1. Agrietar el logocentrismo

No nos corresponde a los filósofos separar el alma del cuerpo (Citro, 2010: 16).

La aproximación dicotómica sobre el cuerpo proviene de una larga tradición que se puede rastrear en la historia de Occidente hasta la antigüedad. De las sectas órficas a Parménides y Platón se teje una comprensión del cuerpo como lo contrario a lo espiritual y las ideas<sup>13</sup>, mientras se asocian como similares razón, abstracción, espíritu y mente, y se contraponen a la materialidad, el cuerpo, las emociones y los sentidos (Plumwood, 2002). Desde entonces se posa una mirada de sospecha sobre el cuerpo que busca controlar sus “impulsos”. Este proceso de control del cuerpo está ligado con la creación y fortalecimiento del patriarcado como sistema de opresión y con la pérdida simbólica y social por parte de las mujeres del poder que tenían sobre la generación de la vida<sup>14</sup>. En el marco de una sociedad patriarcal, la ges-

tación comienza a ser vista como algo secundario a la fecundación (Lerner, 1990), al tiempo que el cuerpo y las emociones serán conceptualizadas como un asunto menor asociado a las mujeres (Plumwood, 2002), insignificantes respecto a la razón, atribuida a lo masculino. Lo material se contrapondrá en forma jerárquica con el alma y el pensamiento. La carne, entendida como una dimensión inferior de las personas, será condenada a la esfera del pecado.

Esta visión se enfatizará en la Edad Media gracias a la radicalización del patriarcado y al cristianismo, desde el que se concibe a las mujeres como vehículo del pecado. Esto va a implicar un mayor control sobre el cuerpo y las mujeres, su sexualidad, reproducción, mano de obra y movilidad en tiempos en los que se configura el capitalismo, como lo analiza Federici (2004)<sup>15</sup>. El pensamiento cartesiano, central para la Ilustración y el florecimiento de las distintas disciplinas del conocimiento, profundizará la distinción entre alma y cuerpo (Citro, 2010). Para Descartes el dualismo era una prescripción metodológica, al tiempo que se debía desconfiar de los datos de los sentidos y aquietar las pasiones para alcanzar el verdadero saber. Bajo esta lógica se consideraba posible separar la racionalidad de la interferencia engañosa de los sentidos y de las pasiones por su solo acto de voluntad y así alcanzar un pensamiento objetivo. De igual forma, los sentimientos y el cuerpo eran concebidos como parte del reino de la naturaleza (Escobar, 2010).

Esta historia de larga duración que separa cuerpo de alma y mente, y que conceptualiza el cuerpo como pecaminoso, incontrolado y expresión de un subjetivismo irracional, tomará nuevas formas con el capitalismo. De una mirada “barroca” del cuerpo, en la que este es lo opuesto al alma, lugar de flagelación, dolor y castigo por ser impedimento para la aprobación de Dios, del Padre o del Rey, se pasará en el siglo XIX a enfatizar la dicotomía mente/cuerpo; y de un paradigma de temor a otro de razonamiento, anatomía y fisiología (Pedraza, 2007)<sup>16</sup>. La modernidad disciplinará así al cuerpo a su manera con el despliegue del capitalismo y la Ilustración. El cuerpo será concebido como una “máquina-herramienta separada del ser, escindido de muchos de sus saberes prácticos que ya no serán requeridos, por la repetición mecánica de un mismo gesto productivo” (Citro, 2010: 19).

<sup>15</sup> Bien lo decía San Agustín: después del pecado original el castigo que Dios impuso fue la desobediencia del cuerpo a la voluntad. La “carne está sujeta a una enfermedad que no le permite obedecer” (Citro, 2010).

<sup>16</sup> La historia de comprensión y disciplinamiento del cuerpo toma sus particularidades en contextos como el de América Latina. Además del necesario control del cuerpo como espacio de lo reproductivo y lo productivo, tan vital para la empresa colonial, a la vez patriarcal, capitalista y antropocéntrica, el cuerpo de aquellos dominados y esclavizados fue objeto de deseo y de miedo por parte de los colonizadores. Pedraza (2007) señala que en los estudios sobre el cuerpo en América Latina existe un vacío importante en el conocimiento sobre el cuerpo en la colonia. La misma autora señala que el disciplinamiento del cuerpo tomará especificidades en América Latina en el siglo XX, pues estará acorde con los procesos de construcción de los Estado-nación, para lo cual la escuela jugará un papel central. El régimen escolar se encargará de crear cuerpos dóciles para hacer gobernable la población y “el cuerpo del niño es el principal dispositivo de esta formación, a la vez civilizadora y nacionalista” (Pedraza, 2007: 22).

<sup>13</sup> Citro analiza cómo la posición de Aristóteles es otra al intentar superar esa división y al proponer la “unión de *materia y forma*” (2010: 12).

<sup>14</sup> Feministas como Lerner (1990) sitúan la emergencia del patriarcado en el neolítico, marcado por el desarrollo de la agricultura y el tránsito de las sociedades nómadas a sedentarias.

La educación moderna del cuerpo materializará un intento reiterado de domesticación de su potencia y del afecto que le moviliza y que él mismo moviliza. En ese proceso nos “desconectamos” del cuerpo y aprendimos a desconocer su funcionamiento complejo, la relacionalidad que le subyace y su poder. Más que “olvidados”, los cuerpos son “confinados” al lugar de un objeto peligroso, pero a la vez potencialmente útil,

al cual la racionalidad de los individuos y las instituciones sociales deberán encauzar: en tanto *fuerza de emoción, goce y pasión* que el individuo debe aprender a *autodominar* para alcanzar un estado *espiritual o moralmente superior*; como *obstáculo o interferencia* que es necesario *controlar y apartar* para alcanzar el *verdadero saber*; o como *medio técnico* que es necesario *disciplinar* para su *eficaz funcionamiento* en las instituciones sociales (Citro, 2010: 23)<sup>17</sup>.

La domesticación del cuerpo está acompañada de la invisibilización de las emociones como componente esencial de la vida social. Las emociones, junto con las sensaciones, las intuiciones y las pasiones, serán asociadas con la carne y lo femenino y, por lo tanto, contrapuestas a la razón, lo masculino y lo correcto. Esta primacía de la razón configurará el logocentrismo, una producción de saber moderno que descarta precisamente a las emociones, el cuerpo, las intuiciones y la pasión, entre otros elementos, como medios válidos para conocer. El logocentrismo terminará por otorgar primacía a lo que Citro (2010) denomina como la racionalidad individual desencarnada. Incidirá de esa manera en el entendimiento que se irá construyendo sobre el cuerpo y las emociones en la modernidad ilustrada y así afectará también la comprensión sobre el sufrimiento social.

Frente a esta realidad urge agrietar el logocentrismo, descentrarlo para así poder comprender el rol y la potencia de las emociones y el cuerpo, y reconocerles como medios válidos del conocer y centrales para la experiencia vivida. Ese descentramiento pasa por aprender a escuchar los cuerpos y por el reconocimiento de este como totalidad orgánica en la que se interconectan emociones, sensaciones, percepción, pensamiento, espiritualidad y los sistemas y aparatos de la materialidad que nos hacen posibles como seres humanos. El feminismo y el conocimiento situado son una forma de agrietar la racionalidad patriarcal logocéntrica, una forma de conocer que no solo domestica, sino que también domina sujetos en cuerpos concretos. Desde la experiencia encarnada se despliegan las siguientes líneas.

#### 4. La violencia hecha carne en la memoria profunda

Desde principios de la década de 1980 retablos con rostros de desaparecidos hacen parte del paisaje urbano de Bogotá. Los primeros retablos fueron a blanco y negro. Estos retablos se convirtieron en un ejercicio de memoria de los familiares que luego asumió el nombre de las Galerías de la Memoria. Primero ASFADDES, luego los familiares del Palacio de Justicia, posteriormente mujeres de distintos parajes de Colombia comenzaron a sacar estos retablos diciéndole al país: escuchen, ellos y ellas no están, son seres humanos, tienen rostros, recuerden que esto paso en Colombia. A finales de la década de 1990 los retablos comenzaron a tomar color. La Fundación Manuel Cepeda le imprimió fuerza a las Galerías de la Memoria y éstas se convertirían en más comunes y cotidianas en el siglo XXI. El MOVICE e Hijos e Hijas construyeron sus propias Galerías con particularidades cada una. Estas se convirtieron en una materialización de la memoria como *verbo político*. Paralelo a este ejercicio, la violencia también ha cimentado la *memoria profunda*. Esta comenzó a emerger en mi comprensión sobre lo ocurrido, lo vivido y lo experimentado hace unos años. En 2013 realicé las cartografías corporales de las emociones con integrantes del capítulo Bogotá del MOVICE y con las Madres de Soacha. En esas cartografías se plasmaron la herida y el sufrimiento social de los familiares, las profundas huellas del dolor y las repercusiones en sus vidas cotidianas. Cuerpos marcados con sensación de cansancio, como síntoma de la depresión, hicieron presencia. Las emociones fueron situadas en distintas partes de cada cuerpo particular, queriendo decir algo. Esta vez no eran los familiares quienes le hablan a la ciudadanía, sino sus cuerpos a ellos mismos y a mi, a quien se le había ocurrido este ejercicio sin dimensionar el gran sufrimiento que había en nuestra materialidad. Sin saberlo en ese entonces, aparecía ante mis ojos la *memoria profunda*, también ella misma plagada de relacionalidad y afecto<sup>18</sup>.

La memoria ha sido en contextos como el latinoamericano una dimensión central de nuestra historia. Ha permitido la pervivencia de las sociedades colonizadas por Europa pese a la violencia infligida. Ha sido parte central de los procesos de cambio y resistencia emergidos en los siglos XX y XXI. Para el caso de la región, las distintas manifestaciones de violencia estatal, paramilitar y guerrillera de estos dos siglos han llevado a la emergencia de lo que Jelin (2002) denomina los trabajos de la memoria.

Estos se han convertido en la expresión contemporánea de una memoria que emerge de los hechos de violencia vividos durante dictaduras, conflictos armados, y el despliegue de la violencia sociopolítica. Estos traba-

<sup>17</sup> Pedraza (2007) señala que en el siglo XX la disciplina del cuerpo infundada a través del miedo, el castigo y el dolor entrará en declive para dar paso a la sensibilidad, y que, hacia la década de 1960, el disciplinamiento de cuerpos dóciles comenzará a desvanecerse con la liberación femenina, mayo del 68, los anticonceptivos, la psicodelia, entre otros fenómenos.

<sup>18</sup> En lo que resta del texto aparecerán algunas viñetas etnográficas como estrategia narrativa que me ayuda a condensar tanto mi experiencia personal como el trabajo de campo.

jos de la memoria han sido la base para la configuración de los estudios de la memoria, centrados en una gran proporción en la dimensión política, reivindicativa y ética de la memoria desde la que esta se constituye en fin y medio de las luchas de los familiares. Esta memoria se convierte en *verbo político*, un quehacer que busca impactar los arreglos del presente y así contribuir a la transformación de la sociedad. La memoria como verbo político es la respuesta al silencio y el olvido impuesto, al tiempo que es la expresión del carácter rebelde y obstinado de los familiares por recordar a sus seres queridos y una verdad que quiere ser silenciada.

Esta memoria es un grito lleno de humanidad, ética y cuidado que al mismo tiempo se convierte en una forma propia de justicia. Como se pregunta y responde Gloria Gómez, integrante de ASFADDES, y cuyo hermano, Leonardo Gómez, dirigente estudiantil de secundaria, fue desaparecido y asesinado en 1981 en Bogotá por agentes del Estado: “¿Como le devuelves la dignidad a alguien? Pues bien, haciéndolo visible, [recordándolo]...” (Gloria Gómez, 2013).

Esta expresión de la memoria como *verbo político* ha sido quizás de las más reconocidas por quienes estudian la memoria y por los propios movimientos que la enarbolan, y ha sido profundizada, radicalizada por algunos de esos actores. Sin embargo, la memoria en los familiares no asume solo esta expresión. Además de tomar forma desde la experiencia de violencia, la memoria emerge también de la profunda relacionalidad que ata a los familiares con los seres queridos, de las relaciones de parentesco y de las emociones experimentadas por estos antes de los hechos violentos.

En su propio devenir la memoria se ha tornado en la expresión corporal, material, verbal y enactuada de las trayectorias de los familiares. La memoria materializa el afecto que estos sienten por sus seres queridos, y funciona como una bisagra entre el pensar, el sentir y el hacer, una práctica en la que confluye lo que sienten, perciben y analizan respecto a la situación experimentada por sus seres queridos y por ellos y ellas mismas. En los procesos organizativos la memoria se convierte en una de las formas más viables de mantener las relaciones con el ser querido desde su nueva condición: si bien ausente físicamente, presente simbólicamente, muerto y vivo a la vez. La memoria también permite continuar la relación con ciertos elementos y condiciones que fueron alterados por los hechos de violencia, como las dinámicas familiares y el territorio cuando ocurren desplazamientos y exilios; y es una forma de reorganizar el cuerpo social desarticulado por la violencia.

La *memoria profunda* co-emerge de la herida producida por la violencia y de las emociones que el evento violento, un *evento afectivo*, generó en los familiares; así como de la interrelacionalidad que ata a estos con sus seres queridos. Se estructura gracias a la materialidad de ese hecho que rápidamente se convierte en pasado –algo que aconteció–, pero que perdura en el tiempo, un pasado-presente. Es producto del sufrimiento social causado por terceros. Aquí sufrimiento social y memoria están íntimamente ligados. Si bien la violencia es el común cimiento de la memoria como *verbo político* y de

la *memoria profunda*, sobre esta última no se suele hablar mucho en los movimientos de víctimas o derechos humanos.

A manera de hipótesis planteo que en cierta medida ha ocurrido algo similar en los estudios de memoria en América Latina. Si bien cada vez se reconoce más el vínculo entre emociones y memoria, y se indaga en diversas vertientes de la literatura sobre conflictos políticos violentos por el daño ocasionado a quienes sobreviven y por el sufrimiento social, ha sido más predominante la atención a la dimensión política pública de los movimientos de víctimas, derechos humanos y generacionales, y a la dimensión más “racional” de la memoria. Mi intención con este artículo es contribuir entonces a diversificar el entendimiento sobre la memoria tanto para los estudios sobre este campo como para la práctica política, incorporando el cuerpo y las emociones y evitando reproducir la escisión clásica del pensamiento occidental dominante entre razón/política y emoción/dolor/sufrimiento/cuerpo, en el entendido de que existe una percepción que va más allá de la razón y que la memoria no es solo producto de la intención y de lo racional.

En torno a los trabajos de la memoria y a las diversas demandas que constituyen los movimientos de víctimas, se ha creado una subjetividad política en la que la lucha por la materialización de los derechos de los sujetos victimizados y los avances en la construcción de paz pasa a ser la razón central y en algunos casos única de los familiares, olvidando la existencia de otras diversas identidades que les/nos constituyen, y soslayando dimensiones de la vida personal como el autocuidado y el abordaje del propio sufrimiento social. Esa subjetividad política incluye darlo todo por la militancia y que la militancia se vuelva el todo de la vida; así como el dar en algunos casos más importancia al ser querido ausente que a las propias trayectorias de vida. Si bien esto es un acto de amor y cuidado profundo de los familiares por sus seres queridos, dicha centralidad, al no ser balanceada con atender las necesidades propias del cuidado del sí mismo, impactan en el bien-estar de los familiares. Una forma de contrarrestar esta desatención es indagar y abordar la *memoria profunda*.

Propongo comprender esta memoria, retomando distintas definiciones de la palabra “profunda”, como la memoria que penetra mucho o va hasta muy adentro, y la que surge de algo que penetró mucho, hasta el interior (memoria corporizada); la que es intensa, muy viva y eficaz, penetrante, y que al mismo tiempo es muy difícil de comprender (memoria no-consciente); y como la memoria que es parte de la esfera de lo más íntimo de los seres humanos (memoria íntima). A continuación, me detendré en estas manifestaciones de la memoria profunda.

#### 4.1. Memoria corporizada

El día que realizamos las cartografías corporales de las emociones era un día soleado en Bogotá. Iniciamos con un ritual para pedir permiso a nuestros seres queridos y a nosotros mismos para recordar lo que

ocurrió y las emociones que nos han acompañado en el proceso de pérdida y ausencia. Al final de la jornada hicimos una evaluación de las actividades que habíamos realizado y uno de los participantes dijo que había sido muy importante hacer conciencia de cómo las emociones se expresan en el cuerpo. Meses después me puse a observar y analizar con atención las cartografías y me impactó de sobremanera que en todas había sido ubicado el dolor. Esta sorpresa, pese a mi sensibilidad siempre despierta al sufrimiento social, pone en evidencia una subjetividad política en la que lo que es importante es ante todo la lucha, el carácter más evidentemente político de la cuestión, y el ser querido. En otras cartografías las emociones sentidas se tradujeron en puntos repetitivos que hablaban de tristeza, depresión, falta de energía. Al tiempo pude observar cómo la ausencia del ser querido y las emociones que ella desata se posan en lugares tan significativos como las manos, el sistema digestivo, el útero, el corazón, los pies y las vías respiratorias. Luego, cotejando con las historias de vida y las entrevistas, comencé a ver que era sistemático que los familiares experimenten molestias crónicas en el colon, en el sistema digestivo o en otros órganos, que aparezcan enfermedades como cáncer y que ocurran muertes por ataques cardíacos. El cuerpo vive la violencia y el sufrimiento porque la memoria del *evento afectivo* se corporiza<sup>19</sup>.

En los familiares el sufrimiento social emerge del *evento afectivo*. Es evento afectivo por cuanto en torno suyo se despliegan afecto y emociones, y los hechos de violencia marcan un antes y un después en la vida de los familiares. Luego de que la violencia queda instalada como *evento afectivo*, que la memoria emerge en las reivindicaciones iniciales de los familiares y se estructura como medio y fin, este evento impregna todo el cuerpo contribuyendo a gestar la *memoria profunda*. Esta memoria se va incrustando en el cuerpo de los familiares, colándose por los poros, los sentidos, las sensaciones, las percepciones, el pensamiento y las emociones. El pasado se sedimenta en el cuerpo, como plantea Connerton (Aguilar, 2009), y la memoria se hace cuerpo, se incorpora (Aguiluz, 2004).

El pasado y la memoria toman lugar no solo en la mente o el corazón (en el senti-pensamiento), sino que también ocupan el resto del cuerpo como un signo de la ausencia y la violencia, del dolor y el sufrimiento infringido. El *evento afectivo* se posa en la materialidad y la inmaterialidad del ser. Las emociones que despierta el hecho de violencia, la impunidad y la indiferencia que acompaña a las violencias en Colombia se convierten

en memoria y, así, en sensaciones y percepciones “invasivas” del conjunto del sujeto, reorganizando el cuerpo holístico. Emociones como la tristeza y la rabia, por ejemplo, impactan de manera distintas los órganos del cuerpo. La tristeza en el largo plazo contribuye a configurar estados depresivos permanentes con los que los familiares se acostumbran a vivir pero que hacen más difícil el tránsito por la vida. “Como todas las familiares me deprimen, hay días que amanezco totalmente deprimida, y con el agravante que así esté deprimida tengo que salir, [y] hacer [cosas]” (Gloria Gómez, 2013).

Al preguntarle a Yuri Neira por las emociones que más le han acompañado desde la pérdida de su hijo, me comparte lo siguiente:

“[M]e ronda mucho es mucha tristeza, aunque la gente no lo cree... Camino mucho. Mis noches son muy largas y son muy cortas, son cortas para dormir y son largas porque pienso, me desvelo por eso, no puedo dormir... hay mucha tristeza... el sol para mí no calienta igual sin Nicolás, ya el azúcar no me endulza el café lo mismo, ya la sal no le da sazón a la comida sin Nicolás” (Yuri Neira, 2013).

La memoria corporizada se hace también desde el dolor experimentado por los familiares y es producto de la relacionalidad que les vincula con el ser querido. Esa relacionalidad hace que los familiares sientan lo experimentado por estos y que el dolor infligido al otro cercano se convierta en memoria en la corporalidad. Así logra verbalizarlo Blanca Díaz, integrante del MOVICE, y cuya hija, Irina del Carmen Villero, fue desaparecida, violentada sexualmente y asesinada en la Guajira en el 2001: “eso es del alma que sale ese dolor... de nuestro cuerpo, de nuestro, bueno, como se lo puedo decir, de nuestro adentro todo el dolor que uno siente... Yo siento dolor y me duele todo el cuerpo, me duele, cuando me acuerdo de esas cosas que pasaron con mi hija” (Blanca Díaz, 2013). Esta memoria arraigada en el cuerpo tiene la potencia de convertirse en un *habitus corporal*. Esa corporización ocurre también desde la memoria no-consciente.

#### 4.2. Memoria no-consciente

Luego del trabajo de campo más extendido que hice en Colombia volví a Estados Unidos a dedicarme a la escritura de la tesis en el 2013. El ejercicio de analizar las cartografías corporales de las emociones, revisar las historias de vida y comenzar a estructurar los capítulos de la tesis, me llevaron a una reflexión profunda sobre el sufrimiento social. En medio de lo que cruzaba entre la “evidencia empírica”, la teoría y mi propia experiencia, tuve sueños reveladores que me permitieron observar cómo aquello que había decidido represar como evidencia del horror, me acompañaba. Una noche tuve un sueño dentro de otro sueño. Me preguntaba en el sueño mayor por qué me seguía doliendo el colon. En el sueño menor estallaba en llanto frente a mi madre y decía: “como fueron capaces de hacerle eso [a mi padre]”. Caí en

<sup>19</sup> A la medicina alopática le cuesta comprender la relación entre emociones, cuerpo, somatización y salud, aunque cada vez es más abierta a otros entendimientos sobre el cuerpo humano. Aproximaciones como las de la medicina china están más avanzadas al respecto. En visiones menos ortodoxas sobre el cuerpo, se reconoce, por ejemplo, el sistema digestivo como un segundo cerebro. “[E]n el estómago se localizan sentimiento y pensamiento y lo que sucede en nuestra mente se refleja directamente en nuestro aparato digestivo”, allí se generan “sustancias psicoactivas que influyen directamente en el estado de ánimo” (Barrionuevo, 2021).

cuenta al día siguiente que el sueño menor respondía a mi pregunta del sueño mayor: estaba enferma por la manera como lo asesinaron. Ambos sueños me decían que las imágenes que vi en Medicina Legal y las que observé durante el proceso de investigación judicial de levantamiento del cadáver me marcaron profundamente y estaban en mí de manera no-consciente.

En los familiares los hechos de violencia se incorporan en el cuerpo de distintas maneras. En algunos casos hay memorias que los familiares deciden represar, intentan “olvidar” o ponen voluntariamente a descansar, pero son memorias que siempre están al acecho. Freud (2008), Ricoeur (2004) y Nelson (1999) plantean que el olvido no es posible con hechos que afectan de manera estructural al sujeto. El pasado guarda su materialidad y vida, y está disponible para el recuerdo. Los individuos y las colectividades tienen la habilidad de poner a descansar partes del pasado doloroso, del hecho violento, pero no pueden borrarlo o des-corporizarlo, a menos que se realice un trabajo consciente que además es muy complejo. El carácter selectivo de la memoria no protege de todo al sujeto de la materialidad y vida del pasado, y mucho menos de la materialidad del horror. Durante uno de los talleres con el capítulo Bogotá del MOVICE, una controversia tuvo lugar cuando estábamos discutiendo sobre cómo se entiende la memoria y el olvido y el posible rol de cada uno. Antonio, uno de los participantes, dijo: “**Yo no vivo recordando el pasado, yo vivo en el presente y en el futuro.**”

Esta exclamación desencadenó una serie de intervenciones que afirmaban la centralidad de la memoria y frente a lo cual alguien más dijo: “El rol del MOVICE es recordar, **recordar es vivir.**” La persona que abrió la controversia, después de algunas intervenciones replicó: “Lo que se perdió se perdió.” Luego de otras intervenciones esta misma persona planteó: “He estado silenciado por 20 años y vivo el presente, pero lo que llevo adentro nunca será olvidado.”

Esta conversación me permitió observar que, aunque en su relato Antonio replica la visión lineal del tiempo, planteando que es necesario y posible dejar el pasado atrás, exhibiendo de esa manera el pragmatismo de ciertos sectores de la sociedad colombiana frente a la violencia y el dolor, así no haya un ejercicio consciente de memoria (un trabajo de la memoria), lo que pasó al convertirse en *evento afectivo* nunca se olvida. Los recuerdos dolorosos, producto de la violencia, habitan a la persona y estructuran su vida. Como me dijo Fabiola Lalinde (2010), madre de Luis Fernando Lalinde, líder estudiantil asesinado en el departamento de Antioquia en 1984: “la memoria es presencia.” Es la presencia de la ausencia y de la violencia.

En medio de la tensión entre el deseo de olvidar expresado por Antonio y la fuerza del pasado violento, emerge otra de las expresiones de la *memoria profunda*: la memoria no-consciente. Esta memoria se estructura a través de procesos de selección voluntarios e involuntarios de olvido que hacen difícil la identificación de su existencia y sus impactos, lo que hace complejo comunicar esa dimensión penetrante del dolor y el daño. Este tipo de *memoria*

*profunda* se manifiesta de distintas maneras. Los familiares se preocupan de manera no-consciente por el posible sufrimiento del que fueron objeto sus seres queridos. Esta memoria emerge en los sueños y en otros momentos de “descanso” de la mente y el activismo como el yoga, la meditación, diversas terapias corporales (acupuntura, moxa, entre otras); y en momentos de soledad y durante el sueño, como pude comprender durante el período de escritura de mi tesis doctoral.

Tengo muchos sueños con el hombre, últimamente he tenido bastantes sueños... He tenido sueños bastante, bastante tristes (pausa) y se puede decir eh, y duros. Me levanto llorando, llorando, llorando, jugando, yo mismo me hago así y me siento que estoy llorando a mares ¿hm? eh, lo veo [a él], una angustia espantosa... y que yo no puedo hacer nada, que no lo puedo proteger, que no alcanzo a protegerlo, entonces viene una desesperación infinita. Duro días bastante críticos (Yuri Neira, 2013).

Dado que la manera en que los seres queridos mueren es violenta, a los familiares los suelen acompañar pensamientos intrusivos sobre las formas de violencia infringidas en los cuerpos de los seres queridos. En la historia de vida Yuri Neira cuenta que vio las fotos del reportaje judicial de su hijo y que vio a su hijo en Medicina Legal.

Yo: Las viste [las fotos] por accidente...

Yuri: Sí, cogí el expediente y empecé a ver las fotos de primera mano, y a color y todo.

Yo: ¿Y qué sentiste?

Yuri: Dolor también y tristeza, más sabiendo que, que Nicolás para el dolor, como te contaba, era gallina... Y pensar en cuánto dolor le tocó aguantar. La primera vez que tuve la, la cita con los médicos forenses que quería que me explicaran exactamente lo del golpe, lo del trauma craneoencefálico, qué fuerza se necesita para romper un cráneo y todo eso, y me empiezan a contar, duré como una semana con dolor de cabeza. Como si hubiera recibido un golpe (pausa), pero necesitaba saber eso.

Yo: Y ¿qué has hecho con esa información?... ¿qué ha sucedido con esa imagen que viste?

Yuri: Las tengo en mi mente.

Yo: Vienen de vez en cuando, tratas de eliminarlas, las evocas.

Yuri: **Ellas vienen solas**... en especial cuando escucho de casos de gente que le ocurrió [algo similar]. Ayer viendo el periódico cuando eh, la persona mostrando la mano que se le cayó después de los disparos del ESMAD, y todas las cosas. Cuando veo la foto del muchacho que pierde medio muslo eh, del impacto de la granada de sonido del ESMAD, pienso en el dolor, pienso lo que está pasando, lo que está sintiendo, lo que sintió Nicolás” (Yuri Neira, 2013).

En este proceso el sueño, los momentos de descanso y su calidad son alterados. Blanca Díaz (2013) nos dice: “uno se ha acabado... A veces no duermo bien. Eso lo aca-

ba a uno. Lo agota... el sufrimiento acaba... yo a veces no duermo. Me pongo a pensar muchas cosas". Algo similar expresa Fabiola Lalinde (2010): "como sufrí tanto y como me pasaron tantas cosas, como los primeros cuatro años yo no dormía y si dormía me daban pesadillas". En general, pude observar además de la alteración del sueño, una alteración del flujo de la energía vital de los familiares que afecta otros ámbitos como la sexualidad. Esta última expresión de la energía de vida, de la energía vital, adormecida o domada por Tánatos, la pulsión de la muerte que impacta a Eros, la pulsión de vida.

### 4.3. Memoria íntima

He escuchado tantas historias, visto tantos cuerpos quebrados, subjetividades rotas, historias y dolores que se llevan en silencio. Recuerdo en una conversación ver llorar a un familiar ante las preguntas por lo ocurrido a su ser querido. En esa conversación que en realidad fueron varias, solo al final, pudo verbalizar que otro más de los suyos había sido también desaparecido. Parecía que sobre esta filiación no podía hablar porque esa persona pertenecía a la guerrilla, como si esto le quitará su condición de humano y ciudadano y el dolor que sentía como familiar. Otro día, mientras compartía un trayecto al trabajo, iba caminando y escuchando la historia de una mujer que buscaba a su padre desaparecido hace muchos años. En la conexión de frases y dolores de una narrativa que no era tan explícita, me pareció entender que ese ser querido era responsable de violencias hacia ella cuando era niña. Así y todo, es su padre, lo busca y le duele lo que hicieron con él. También he sabido de historias donde se sabe un poco de lo que ocurrió con los seres queridos y esos trozos de verdad se convierten en miedo en un país que sigue siendo altamente polarizado y en el que se condena al que sufrió violencia por su posición política. Todas estas historias son evidencia de una memoria íntima que camina con los familiares en el transcurso de sus días. En esa memoria también hay nostalgia y al mismo tiempo hay vida.

La *memoria profunda* es una memoria que también es íntima. Es íntima porque se vive, se camina, se duerme y se lucha con ella. Es íntima porque no es fácil de comunicar, las y los otros no la entienden o el familiar no quiere hablar sobre ella en su intento de resaltarla, olvidar, buscar reconstruir su vida y/o evitar ser estereotipado y perseguido. Esta memoria íntima, que se hace con uno y uno se hace con ella, es también refugio de la propia experiencia de sufrimiento, pues los impactos son tan grandes que, al ver el paso del tiempo, uno mismo se siente extraño de hablar de lo que ocurrió tantos años atrás pese a que en el ser y el cuerpo ha dejado una profunda huella el pasado.

[Y]o al principio ... yo pensaba, será que dentro de diez años yo todavía siento ganas de llorar, o será que dentro de 10 años yo todavía tengo toda esta angustia, si, y uno dice: 'bueno, pero han pasado los años,

ya debería uno no tener angustia', y la angustia pues es ahí, simplemente que uno ha ido aprendiendo como a vivir con toda esta cantidad de sentimientos encontrados... Igual esto nunca, o sea, uno nunca vuelve a recuperarse, a volver a ser el mismo, no, porque además la vida termino ese día, y ahora, el ahora es treinta años [después] (Gloria Gómez, 2013).

En esta memoria íntima también se encuentra lo que no se quiere comunicar por miedo a la manera como la sociedad pueda leer la historia de vida y política de los seres queridos, por tener información sobre los procesos judiciales que puede poner en riesgo al propio familiar por temas de seguridad, y por la complejidad de la violencia en contextos como el colombiano. En ese sentido, esta es una memoria que se pone en tensión con la exigencia histórica de los movimientos de víctimas a la verdad, y con la memoria como *verbo político*; pues el conocimiento de la verdad plena, si bien deseado, no necesariamente es siempre sinónimo de alivio para los familiares en contextos de violencia.

La memoria íntima también incluye los malestares y los conflictos que se tuvieron con los seres queridos en vida. Por ejemplo, en el caso de organizaciones como HeH, si bien se parte de un reconocimiento de la importancia de la lucha de los seres queridos para la pluralización democrática del país<sup>20</sup>, también está la inconformidad con la ausencia de padres y madres, quienes por su vocación política en algunas ocasiones no estuvieron muy presentes en el crecimiento y la cotidianidad de sus hijos e hijas. En esta memoria están otros dolores propios de las relaciones de parentesco, que si bien expresan relacionalidad e inter-existencia, no son ajenas a relaciones de poder como las patriarcales y al ejercicio de diversas violencias. La memoria íntima es también aquella de los recuerdos de la vida cotidiana que se compartía con el ser querido, esa memoria que viene porque lugares, olores, encuentros con otras y otros o gestos la traen al presente.

Blanca Díaz nos comparte: "[Irina,] tenía la costumbre de darme un beso aquí en la frente y en la boca, me abraz[aba], me apret[aba]... Cuando las muchachas [ahora] me aprietan, ese mismo apretón me acuerda de mi hija" (Blanca Díaz, 2013). Esa presencia de la ausencia que es la memoria, muchas veces se vive como nostalgia, como el anhelo de aquello perdido. Sin embargo, la memoria íntima es también aquella del recuerdo vivo y placentero de los seres queridos, de todo aquello que nos acompaña. Sobre esta expresión de la memoria profunda, producto de una inter-existencia feliz entre familiar y ser querido, volveré en la siguiente sección.

Como hemos podido ver en las expresiones de la memoria profunda abordadas, el bien-estar de los familiares se ve afectado por una memoria que por momentos es incomunicable. Es difícil de verbalizar porque no se comprende lo que está ocurriendo en el cuerpo holístico, porque no existe con quien compartirla –lo cual requiere una audiencia que sepa reconocer eso que está pasando–, o incluso porque puede resultar incómodo hablar de sus diversas manifestaciones, o simplemente porque

<sup>20</sup> HeH ha denominado esto como memoria de las luchas.

no se quiere compartir dada su complejidad y los riesgos emocionales y de seguridad que pueda implicar.

Esta memoria, producto de la violencia y expresión del sufrimiento social, afecta a la salud de los familiares, su vida cotidiana, sus formas de relación. Las emociones que implica el *evento afectivo* son perdurables y se vuelven invasivas del cuerpo holístico y de la subjetividad del familiar. Algunas emociones como miedo, tristeza, paranoia, entre otras, contribuyen a un decaimiento general de los familiares, e incluso a que pierdan confianza en sí mismos, en la sociedad y fe en la vida. Nada de esto implica que los familiares no avancen en sus procesos organizativos y en otras dimensiones de su vida, pues la experiencia compleja del sufrimiento social no permite hacer lecturas dicotómicas o en blanco y negro de las trayectorias de los familiares.

Sin embargo, sí es importante reconocer que el seguir con la vida y comprometerse con lo organizativo y lo político se hace en varios casos pasando por alto, como ya decía, el *bien-estar* cotidiano. Esto ocurriría menos y/o de forma diferente, si tuviéramos una sociedad más abierta a reconocer la existencia del sufrimiento social y la importancia de hablar sobre él y de abordarlo. Lastimosamente aún falta recorrer un camino para que la sociedad colombiana en su conjunto, los movimientos de víctimas y derechos humanos, la academia y la justicia transicional, comprendan y discutan de manera más profunda, y si se quiere radical, los efectos de la violencia en las subjetividades y los cuerpos de los familiares, y se avance en acciones para el *buen-vivir* de quienes se enfrentaron al horror y tuvieron que encarar a la fuerza profundos cambios en sus vidas.

## 5. Trayectorias hacia el *bien-estar* de los familiares

El que se murió ya descansó, ese no sufre ya, pero los que están padeciendo la historia son los vivos. Entonces, ¿cómo vamos a enfrentar la muerte? (Fabiola Lalinde, 2010)

En este artículo he querido partir de la identificación con el sujeto de estudio antes que de la diferenciación, como invita Ruth Behar (1996). Partir de mi propia experiencia y reflexión sobre lo que la violencia ha hecho en mi cuerpo y las emociones que ha producido no es un acto de narcisismo o sordera intelectual, es más bien una apuesta por conocer desde otras formas mucho más cercanas a las epistemologías feministas que reconocen la potencia de la subjetividad (Haraway, 1988; Hill Collins, 2000), el cuerpo (Citro, 2010; Esteban, 2013) y las emociones (Ahmed, 2004) para la producción de conocimiento. Desde allí me anima una antropología comprometida con el dolor de las y los otros, una antropología que “rompe corazones” (Behar, 1996) y desde la cual se encuentran formas para reorganizar un cuerpo individual y colectivo profundamente roto por la violencia.

El impacto profundo, íntimo, corporal, emocional y no-consciente de la violencia obliga a un desplazamiento político que se inicia reconociendo como sociedad que se ha infligido un daño estructural en los sujetos vic-

timizados por los distintos tipos y actores de la violencia en Colombia. Ese dolor, y las distintas manifestaciones que toma en los familiares, es real y profundamente válido. La crítica a los usos de la victimización o a la consolidación de subjetividades encarceladas en la condición de víctimas no puede desconocer que detrás de una y otra cosa hay un gran daño emocional, espiritual y corporal. Un daño que no solo afecta a la víctima directa y/o a sus familiares, sino que también nos impacta como sociedad. Este desplazamiento político implica de igual manera reconocer que como sociedad no nos ha interesado lidiar con el dolor y/o no sabemos cómo hacerlo; y que esto es algo que se replica en la justicia transicional e, incluso, en distintas disciplinas del saber y los propios procesos organizativos y la política.

Una particularidad de la *memoria profunda* es que es la marca del terror y, de esa manera, se constituye también en una forma muy efectiva de ejercicio de poder sobre los familiares que afecta su *bien-estar*, la calidad de vida y sus proyectos. Yuri Neira asimila ese daño profundo con una amputación, algo que a la vez que refleja la profunda interrelacionalidad corpórea con su hijo, materializa un hecho de violencia física contra él como padre.

Yo pienso que (pausa) hay cosas que nunca vuelven a su estado normal. Al campesino que le quitan su tierra es posible que le entreguen nuevamente su tierra, que le quitaron su ganado y nuevamente le entreguen su ganado y vuelve al estado inicial, entre comillas, sí. Pero uno cuando le quitan un brazo no va a volver a nacer el brazo, cuando le quitan una pierna no va a volver a nacer una pierna, cuando le asesinan un hijo... Entonces es un estado que siempre va a ser igual, de ahí para adelante, no va a recuperar su, no va a llegar a su, a su estado anterior, nunca va a llegar a su estado anterior. Entonces tomándolo como una amputación ya no es algo normal... Le amputaron a uno un hijo, ya quedó así para toda la vida (pausa) (Yuri Neira, 2013).

El daño causado por la violencia es tan profundo que sostengo que no puede ser sanado, pero que sí puede y debe ser abordado, y esto se constituye precisamente en una materialización muy concreta del desplazamiento político propuesto. Reconocer que sanar, en la visión clásica que existe sobre esta, no es posible, hace necesario repensar los abordajes del sufrimiento social. La idea de que se puede “sanar” los estragos de la violencia, no hace más que replicar una visión del tiempo lineal en la que se concibe que el pasado (o sea el daño), puede quedar atrás. Más que dejarlos atrás (al pasado y al daño), de lo que se trata es de transformar y procesar el dolor, de aprender a vivir con lo ocurrido y de canalizar la energía que consume el sufrimiento social hacia otros estados y actividades. Si el olvido es memoria represada, el pasado permanece ahí y contiene memorias dolorosas ¿qué hacer? Se requiere lidiar de manera estructural con el pasado, de forma tal que aborde esas fracturas profundas que experimentó el ser, su subjetividad y diversas identidades; así como las marcas que dejó en el cuerpo holístico. Propongo lidiar con esa *memoria profunda*

producto del sufrimiento social desde la *trasmutación del dolor* con la intención de contribuir al bien-estar de los familiares.

#### 4.1. Trasmutando el dolor

Producto de la realidad que experimentan los familiares y partiendo de mi propia trayectoria, propongo la noción de *trasmutación del dolor* para poner énfasis en la necesidad de transformar el dolor causado por la violencia y en el carácter de proceso que esto contiene. Con esta noción quiero hacer evidente, por un lado, que quien experimenta el sufrimiento social no es una persona enferma en los términos en que lo han conceptualizado algunas escuelas de psicología y psiquiatría. Para contribuir al bien-estar de los familiares es importante evitar patologizar lo experimentado por los familiares y sus seres queridos. Este tipo de miradas corren el riesgo de constituirse en abordajes médicos desvinculados de los contextos políticos, sociales, culturales e históricos en los que se ha desplegado la violencia, y de reproducir la visión del individuo autónomo de la teoría liberal. Por otro lado, me interesa visibilizar que lo que ocurrió no puede curarse y que, por lo tanto, no puede devolverse a quien vivió la violencia a un estado anterior a lo ocurrido. Esto es importante porque existe la promesa médica y de la justicia transicional de “reparar” para “sanar” lo que fue dañado.

Igualmente es importante tener presente que *trasmutar el dolor* no cuenta necesariamente con un final predeterminado, pues depende de las necesidades y aspiraciones de vida de los familiares. En este proceso de transformación del dolor es vital que reconozcamos el sufrimiento social, cómo se expresa en los cuerpos y subjetividades y aprender a lidiar con el sufrimiento. Esto último incluye aceptar lo ocurrido, lo cual no significa resignarse a lo que paso o asumirlo como un castigo, y avanzar en la tarea de evitar lo máximo posible que la experiencia de violencia se convierta en una carga pesada de llevar que torpedee de manera permanente la vida cotidiana u obture las otras identidades y posiciones de sujeto que ocupa el familiar en sociedad.

Una y otra cosa deben ir acompañadas de prácticas de cuidado cotidianas del cuerpo holístico, que incluyen no solo la atención a los sistemas y órganos del cuerpo, sino también la potenciación de la alegría y la energía vital. Esto puede hacerse a través de distintas actividades que pongan en el centro el bien-estar del cuerpo: prácticas de medicina occidental, china o ancestral; yoga; meditación; rituales; ejercicio; baile; tiempo libre para descansar; relacionamiento más constante y profundo con la naturaleza; espacios de silencio y soledad, entre otros. Las prácticas que cada quien priorice deben ser afines, por supuesto, a las cosmovisiones y culturas de los familiares, así como a sus rutinas de descanso, soledad y espirituales previas y a sus visiones de bien-estar; así como a aquellas prácticas que gracias a distintos tipos de atención psicosocial que han tenido lugar en el país en el acompañamiento a los sujetos victimizados, y que trabajan desde enfoques alternativos, hemos aprendido en esos procesos de autocuidado y cuidado colectivo. La

*trasmutación del dolor* supone prestar mucha atención a la dimensión espiritual; es decir, a la relación con lo trascendente, lo sagrado, la muerte y la vida. Lo espiritual no es necesariamente sinónimo de lo religioso, y es un aspecto decisivo de cuidar y cultivar, porque, como señalaba arriba, el sufrimiento social enfrenta la pulsión de vida con la pulsión de muerte en tanto la memoria profunda nos evoca la ausencia, la violencia, la sevicia.

Como plantea Eliécer Arias (2012), indígena kankuamo e integrante de Hijos e Hijas y del MOVICE, y cuya comunidad fue objeto de genocidio: “la enfermedad del cuerpo es espiritual [y] ... tenemos es que sanar el alma. Cuando el alma sane, pues ahí vamos a sanar nosotros”<sup>21</sup>. Cada persona debe identificar que le permite encontrar tranquilidad, un elemento clave del bien-estar.

cada quien tiene un lugar especial dentro de la naturaleza, tiene su espacio en el cual va, en el cual habla, o sea, es una piedra, es un río, es un árbol. Entonces uno va y aquí uno empieza como que a decirle todas esas cosas que, que lo hacen sufrir, o sea, llorarlas, decirlas ahí y uno como que va sintiendo que esa calma le va llegando (Eliécer Arias, 2012).

Además de este cuidado del cuerpo, las emociones y lo espiritual, es importante prestar atención a la subjetividad, constituida por distintas posiciones de sujeto que dan lugar a diversas identidades. Si bien en la materialización de la memoria como *verbo político* emerge la identidad de víctima-familiar, es importante no olvidar que esa no es la única identidad que nos constituye. Eso significa que hay otros quehaceres y preocupaciones que deberían constituir nuestro día a día. Incluso esto es una forma de balancear los impactos del sufrimiento social. Los familiares que nos comprometemos políticamente ya no podemos olvidarnos de nosotros mismos en el quehacer organizativo.

Además de la energía que invertimos en lo político de los movimientos, las mujeres, especialmente, asumimos trabajos de cuidado al interior de las organizaciones que nos dejan exhaustas y que no son justamente reconocidos. Para esto, en los momentos en que sea necesario, es importante tomar pausas de lo político y/o asumir otras labores en el interior de esos espacios. Los mundos del activismo de los derechos humanos y de los sujetos victimizados están cruzados permanentemente por realidades y noticias de desapariciones, asesinatos, torturas, sevicia, que impactan los cuerpos desde esa *memoria profunda* que he buscado describir en este artículo. No hay subjetividad-cuerpo que aguante esto sin que en algún momento y de alguna forma se fracture, se canse, se reviente.

Sociedades como la colombiana parecen acostumbradas a la violencia y el dolor. Esto tiene que ver con una larga historia de conflicto violento, pero también

<sup>21</sup> La noción de sanación de las comunidades indígenas y afrodescendientes, así como de comunidades campesinas y procesos de mujeres, se distancia de las visiones de la medicina occidental. En estos procesos y comunidades se recurre a la medicina ancestral para abordar los dolores del alma, se enfatiza la dimensión colectiva e incluso se plantea que para sanar como comunidad los responsables de la violencia deben ser los primeros en sanarse.

está relacionado con la preponderancia de ciertas perspectivas religiosas. En diversas religiones, entre ellas la católica, el sufrimiento es visto como un pago por adelantado por la felicidad que se alcanzará en ultratumba; un camino que hay que seguir y que es digno de asumir como lo hizo Jesucristo. Esta resignación frente al dolor en vida es visible en discusiones recientes sobre la eutanasia en el país, y, en términos generales, esto ha contribuido a la construcción de una sociedad desconocedora de la existencia del sufrimiento social, de sus estragos y de la necesidad de abordarlo individual y colectivamente.

Aunque somos los familiares los principales responsables del proceso de transformación del dolor y de construcción del bien-estar deseado, la *trasmutación del dolor* requiere también del concurso de otras y otros, y de la sociedad en su conjunto. Para esto, las y los colombianos deben reconocer el daño causado a los familiares y sus seres queridos y lo injusto de las violencias infligidas. Al mismo tiempo deben asumir el compromiso de ayudar a erradicar las condiciones que hicieron posibles dichas situaciones y a honrar el dolor causado por la violencia.

No obstante, en momentos históricos como los que está viviendo Colombia en el presente la justicia transicional es una oportunidad para contribuir a la *trasmutación del dolor* dadas sus tareas de esclarecimiento de lo ocurrido, reconocimiento del daño perpetrado por los victimarios y visibilización de las víctimas como sujetos políticos y de derechos; esta justicia debe ser examinada con lupa. Algunos de los aspectos que deben ser revisados y que atañen específicamente al sufrimiento social, tienen que ver con la manera como los mecanismos que se crean a su interior se aproximan a las víctimas y sus dolores y la reproducción en su quehacer del tiempo lineal.

## 5. Para otras aperturas

Ya para cerrar este texto, quisiera insistir en la importancia de que los familiares asuman responsabilidad sobre su bien-estar. Frente a contextos de violencia y ejercicio de distintas tecnologías de poder, el cuidado de sí y el cuidado colectivo se convierten en una de las mejores maneras de resistir y transformar. Los movimientos de víctimas serán mucho más potentes cuando esos estragos de la violencia y el sufrimiento social, y sus distintas manifestaciones, entre ellos la *memoria profunda*, sean abordados con atención, diligencia y delicadeza. Esa atención al sí mismo y al nosotras y nosotros, puede evitar caer en la paradoja que señalé al principio de este es-

crito: reconocer el sufrimiento social y lidiar con él, sin quedarse en el discurso y la práctica de la victimización.

Frente al dolor infligido, el desconocimiento de sus impactos y la sordera de una sociedad acostumbrada al sufrimiento, es fácil caer en una práctica victimizante que encarcela al sujeto, pues le pone a girar en círculo en torno a los hechos de violencia y sus efectos. Finalmente, un triunfo para los victimarios, pues logran robarnos la tranquilidad y el bien-estar. Por eso es tan importante poner en el centro la alegría, hacer otras cosas distintas a la lucha política sin abandonarla, hacer rituales y prácticas de autocuidado colectivo en los espacios organizativos y, con ayuda de especialistas, ir opacando las imágenes del terror que se clavaron en nuestro ser.

Incluso la propia memoria íntima, en su aspecto relacionado con la alegría que evoca el ser querido es una opción. Recordar lo bello compartido, las alegrías suscitadas, las sonrisas delineadas, las palabras de ternura, los descubrimientos conjuntos, los aprendizajes colectivos, no desde la nostalgia sino desde el aquí y el ahora de algo que ocurrió pero que también es pasado-presente. Desde allí construiremos relaciones nuevas con los ausentes-presentes centradas en el gozo de una inter-existencia con la muerte y la ausencia. Ese gozo no borra lo trágico, pero sí nos permite poner más peso a lo primero que a lo segundo. Este no es un camino fácil, pero es un camino posible.

Para cerrar, quisiera presentar unas reflexiones de orden epistemológico. La noción de *memoria profunda* es una categoría emergente, producto de aprender a escuchar a todos los sujetos y agentes que hicieron parte de mi investigación. Si no hubiera tomado en serio las potencialidades que los feminismos ofrecen para comprender distintos fenómenos, entre ellos reconocer la agencia del propio cuerpo, la idea de *memoria profunda* no hubiera sido nombrada. Tampoco hubiera podido circular en el mundo de las ideas, sin una audiencia como la de Las que Zarandean, con quienes pasé de la ansiedad de hablar sobre algo difícil de comunicar y plasmar en palabras, y de la ansiedad que aún me produce hablar de mis experiencias corporales, emocionales y sensoriales, a escribir y compartir hoy con ustedes estas ideas. Considero que abordar el sufrimiento social y las emociones experimentadas por los sujetos victimizados y los familiares requiere de una profunda ética investigativa que contribuya a cuidar de nuestros y nuestras interlocutoras, al tiempo que necesita de una imaginación teórica y metodológica capaz de senti-pensar-percibir la complejidad de los mundos y las experiencias con las que interactuamos. Para eso considero una potencia las epistemologías, las políticas y las sensibilidades feministas.

## 6. Referencias bibliográficas

- Acebedo, Laura (2016). "Las víctimas de crímenes de Estado en Colombia: de la invisibilidad a la construcción de una identidad dignificada", en Neyla Graciela Pardo y Juan Ruiz Celis. (Eds.), *Víctimas, memoria y justicia: aproximaciones latinoamericanas al caso colombiano*. Bogotá: Instituto de Estudios en Comunicación y Cultura, IECCO, de la Universidad Nacional de Colombia y la Red Latinoamericana de Analistas del Discurso, REDLAD Colombia, 205-231.
- Aguilar, Alejandra (2009). "Cuerpo, memoria y experiencia: La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco". *Desacatos*, (30), 29-42.
- Aguiluz, Maya (2004). "Memorias, lugares y cuerpos". *Athenea Digital*, 6. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n6.161>
- Ahmed, Sara (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.

- Aranguren, Juan. (2016). “Efectividad del daño y desdibujamiento del sujeto: aproximaciones a las narrativas sobre el sufrimiento en el conflicto armado colombiano”. *Revista de Estudios Sociales*, 60, abril-junio, 62-71. DOI: <https://doi.org/10.7440/res60.2017.05>
- Barrionuevo, Jimena (2021). “Beneficios del yoga para la digestión y el estado de ánimo”. *El Tiempo*. 17 de enero. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/salud/principales-beneficios-de-practicar-yoga-560929>
- Behar, Ruth (1996). *The Vulnerable Observer. Anthropology That Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press.
- Bello, Martha (2014). “Daños, devastación y resistencia”. *Desde el Jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis*, (14), 203–211. DOI: <https://doi.org/10.15446/djf.v14n14.46124>
- Citro, Silvia (2010). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Chua, Jocelyn (2014). *In pursuit of the good life: Aspiration and suicide in globalizing South India*. Berkeley: University of California Press.
- Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (2022). *Hay futuro si hay verdad. Informe final. Hallazgos y recomendaciones*. Bogotá: CEV.
- Das, Veena (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. F. Ortega. (Ed.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana Instituto Pensar.
- Escobar, Arturo (2010). “Postconstructivist Political Ecologies”, en Michael Redclift y Graham Woodgate (eds). *International Handbook of Environmental Sociology, 2nd. edition*. Cheltenham, UK: Elgar. DOI: <https://doi.org/10.4337/9781849805520.00015>
- (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Espinoza, Nicolás (2007). “Política de vida y muerte. Apuntes para una gramática del sufrimiento de la guerra en la Sierra de la Macarena”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 2,1, pp. 43 – 66.
- Esteban, Mari Luz (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions bellaterra.
- Federici, Silvia (2004). *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*. Brooklyn, NY, United States: Autonomedia.
- Freud, Sigmund (2008). *The interpretations of dreams*. Oxford: Oxford University Press.
- Gómez, Diana (2015). *Of love, blood and the belly: Politicization of intimate ties of caring and belonging in Colombia* [tesis de doctorado inédita]. Universidad de Carolina del Norte.
- (2016). “De amor, vientre y sangre: Politización de lazos íntimos de pertenencia y cuidado en Colombia”. *Revista en Otras Palabras*. Grupo Mujer y Sociedad, Universidad Nacional de Colombia.
- (2017). “Les droits des victimes dans les accords de paix de La Havane”, *IdeAs* [En ligne], 9 | 2017, subido el 03 julio 2017, consultado el 30 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/ideas/1846>; DOI: [10.4000/ideas.1846](https://doi.org/10.4000/ideas.1846)
- (2021). “De la inclusión del género a la estructuración de la paz feminista: aportes de los feminismos decoloniales al proceso transicional en Colombia”, en Diana Gómez, Angélica Bernal, Juliana González, et al. (eds.), *Comisiones de la verdad y género en el Sur Global: miradas decoloniales, retrospectivas y prospectivas de la justicia transicional. Aprendizajes para el caso colombiano*. Bogotá: CIDER, Universidad de los Andes y CAPAZ, 268-310.
- GMH (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de Guerra y Dignidad*.
- Haraway, Donna (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, 14, 3, 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Hill Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Jimeno, Myriam (2010). “Emociones y política. La “víctima” y la construcción de comunidades emocionales” *Mana*, 1, 16, DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100005>
- Muyolema, Armando (2001). De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, El indigenismo y el mestiz(o)aje”, en Ileana Rodríguez. (Eds.), *Convergencia de tiempos: Estudios subalternos/contextos Latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam: Rodopi, 327–63. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004489356\\_015](https://doi.org/10.1163/9789004489356_015)
- Kleinman, Arthur; Kleinman, Joan (1996). “The appeal of experience: The dismay of images. Cultural appropriations of suffering in our times”. *Daedalus*, 125(1), 1-23.
- Le Grange, Lesley (2019). “Ubuntu”, en Ashish Kothari, Ariel Salleh, Federico Demaria, et al. (eds.) *Pluriverso. Un diccionario del Postdesarrollo*. Barcelona: Icaria Editorial, 470-474.
- Lerner, Gerda (1990). “Símbolos y el origen del patriarcado”, en *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica, 292-330.
- Nelson, Diane (1999). *A finger in the wound: body politics in quincennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Pardo, Neila; Ruiz, Juan (2016). “La representación de la víctima del despojo en la prensa digital colombiana. Análisis de SEMANA.COM”, en Neyla Graciela Pardo y Juan Ruiz Celis. (Eds.), *Víctimas, memoria y justicia: aproximaciones latinoamericanas al caso colombiano*. Bogotá: Instituto de Estudios en Comunicación y Cultura, IECO, de la Universidad Nacional de Colombia y la Red Latinoamericana de Analistas del Discurso, REDLAD Colombia, 233-282.
- Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Querétaro, México: Grietas.
- Pedraza, Oscar y Álvarez, Camilo (2016). “Maquinarias transicionales y neutralización política de las víctimas en Colombia”, en Neyla Graciela Pardo y Juan Ruiz Celis. (Eds.), *Víctimas, memoria y justicia: aproximaciones latinoamericanas al caso colombiano*. Bogotá: Instituto de Estudios en Comunicación y Cultura, IECO, de la Universidad Nacional de Colombia y la Red Latinoamericana de Analistas del Discurso, REDLAD Colombia, 167-181.
- Pedraza, Zandra (2007). “Introducción: Políticas y estéticas del cuerpo: La modernidad en América Latina”, en Zandra Pedraza (compiladora), *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Ediciones los Andes, 7-39.

- Plumwood, Val (2002). *Environmental culture: the ecological crisis of reason*. New York: Routledge.
- Quiceno, Natalia y Villamizar, Adriana (2020). “Mujeres atrateñas, oficiones reparadores y espacios de vida”. *Revista colombiana de antropología*. 56, 2. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.702>
- Quijano, Aníbal (2007). “Coloniality and modernity/rationality”. *Cultural Studies*, 21:2-3, 168-178. DOI: <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Quiñónez, Elizabeth (2002). “Reflexiones filosófico-políticas sobre lo que hemos hecho las feministas”, en Gloria Tobón, María Eugenia Martínez, Martha Inés López, et al. (eds.). *El Tiempo contra las mujeres, debates feministas para una agenda de paz*. Bogotá: Humanizar.
- Ricoeur, Paul (2004). *Memory, history, forgetting*. Chicago: University of Chicago Press. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226713465.001.0001>
- Salcedo, Andrés (2006). “Memoria y reconstrucción. Desplazamiento forzoso hacia la ciudad de Bogotá de poblaciones campesinas, afrocolombianas e indígenas”, en Martha Nubia Bello, Marta Inés Villa (eds.). *El desplazamiento en Colombia: regiones, ciudades y políticas públicas*. Medellín: Red Nacional de Investigación.
- Tobón, Marco (2016). *Humanizar o Feroz. Uma antropologia do conflito armado na Amazônia colombiana*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, IFCH – UNICAMP, Brasil.